

LOS CÁNONES 1 Y 59 PSEUDOILIBERRITANOS

Josep Vilella Masana

Universitat de Barcelona

En el marco de nuestra investigación relativa al repertorio pseudoiliberritano, publicamos, en el número 17 de *Polis*, un trabajo¹ dedicado a la exégesis de los c. 1 y 59² que fundamentamos en el estudio analítico-comparativo de los delitos contemplados y de las sanciones impuestas³. Su contenido fue cuestionado,

* *Grup de Recerques en Antiguitat Tardana* (Universitat de Barcelona). Este estudio se ha realizado en el marco de los proyectos de investigación HAR2010-15183/HIST del MICINN y 2009SGR-1255 de la AGAUR. Las ediciones de las fuentes aparecen indicadas, entre corchetes, en su primera cita. Cuando corresponden a grandes colecciones con volúmenes numerados, remitimos a ellas mediante las abreviaturas usuales. En los demás casos, mencionamos el nombre del editor, junto con la ciudad y el año de publicación –o la revista–.

¹ J. Vilella, “Cánones pseudoiliberritanos y Código teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos”, *Polis*, 17 (2005), p. 97-133 (= “Cánones pseudoiliberritanos”). Corresponde a este artículo la traducción francesa publicada en *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, Lyon 2008, p. 211-237.

² Nos basamos en la recensión facilitada por la Colección Canónica Hispana (CCH), cuya parte pseudoiliberritana ha sido editada por F. Rodríguez en G. Martínez - F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana*, IV, Madrid 1984, p. 233-268. El texto que reproducimos de estos cánones incluye las modificaciones que, a partir de esta edición, realizamos tras nuestro análisis léxico y sintáctico: J. Vilella - P.-E. Barreda, “Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico”, en *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V*, Roma 2002 [Studia Ephemeridis Augustinianum, 78], p. 545-579, p. 570-579 (= “Los cánones”). Las interpolaciones detectadas aparecen señaladas entre corchetes.

³ J. Vilella, “Cánones pseudoiliberritanos”, p. 97-133.

poco después, en la misma revista⁴ por M. Sotomayor, en un artículo derivado de glosar la hermenéutica que habíamos presentado. Al emprender el examen de los preceptos que prohíben explícitamente la ejecución de sacrificios paganos, ya decíamos: «dado su carácter compilatorio, la correcta interpretación y valoración de estas normas requiere precisar sus contenidos y, a partir de ellos, obtener indicios cronológicos firmes mediante su contrastación con el restante acervo documental existente»⁵. Respondemos seguidamente a las críticas y objeciones vertidas por M. Sotomayor en contra de la interpretación que efectuamos de los dos cánones. Estructuramos esta réplica en tres apartados: 1) los enunciados de los c. 1 y 59; 2) comunión y prácticas penitenciales; 3) los testimonios de Tertuliano y del libro XVI del Código teodosiano.

1. LOS ENUNCIADOS DE LOS C. 1 Y 59

Ya resulta habitual que, en sus respuestas, M. Sotomayor nos acuse de haber llegado a conclusiones muy radicales y de presentarlas como definitivas⁶, a pesar de admitir que «la metodología, los argumentos y las conclusiones de su investigación las han expuesto [J. Vilella y P.-E. Barreda]

⁴ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59 del Concilio de Elvira. A propósito de un artículo de J. Vilella Masana”, *Polis*, 19 (2007 [2008]), p. 135-161 (= “Los cánones 1 y 59”). Además de éste, nuestro colega ha publicado tres artículos más en colaboración con T. Berdugo que se muestran contrarios a los resultados que –junto con P.-E. Barreda– hemos obtenido acerca de los cánones pseudoiliberritanos: M. Sotomayor - T. Berdugo, “Valoración de las actas”, en M. Sotomayor - J. Fernández (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada 2005 (= *El concilio de Elvira*), p. 89-114, p. 96-114 (= “Valoración”); Eid., “Los cánones del Concilio de Elvira: una réplica”, *Augustinianum*, 48, 2 (2008), p. 369-434 (= “Una réplica”); Eid., “Traducción de las Actas del Concilio de Elvira. Una respuesta a J. Vilella y P.E. Barreda”, *Florentia Iliberritana*, 19 (2008), p. 383-418 (= “Traducción”). El aparecido en 2005 cuestionaba los resultados presentados en J. Vilella - P.-E. Barreda, “Los cánones”, p. 545-579. Los dos de 2008 –a los cuales esperamos referimos en otras sedes– respondían a nuestra réplica de 2006: J. Vilella - P.-E. Barreda, “¿Cánones del concilio de Elvira o cánones pseudoiliberritanos?”, *Augustinianum*, 46, 2 (2006), p. 285-373 (= “¿Cánones?”).

⁵ J. Vilella, “Cánones pseudoiliberritanos”, p. 99.

⁶ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 135. Cf. M. Sotomayor - T. Berdugo, “Una réplica”, p. 389.

ampliamente en otros lugares»⁷. Tras proclamar, por enésima vez, su desacuerdo con nuestros anteriores trabajos, se detiene en los c. 1 y 59, cuyos respectivos enunciados son: [*placuit inter eos*] *qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli immolaturus accesserit et fecerit [quod est crimen principale, quia est summus sceleris,] placuit nec in finem eum communionem accipere* (c. 1)⁸; y *prohibendum ne quis Christianus, ut gentilis, ad idolum capitoli causa sacrificandi ascendat et uideat. Quod si fecerit, pari crimine teneatur. Si fuerit fidelis, post decem annos acta paenitentia recipiatur* (c. 59). Se trata de dos cánones que entraron en la compilación por vías distintas. Uno se ubicó en la recopilación que M. Meigne⁹ denominó A –concretamente en sus cuatro normas iniciales dedicadas a los sacrificios gentiles–, mientras que el otro quedó en la porción de C referida al acceso a los templos tradicionales –a la cual pertenece junto con el c. 60¹⁰–. Ello explica que, al juntarse repertorios previos, los actuales

⁷ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 135. Al igual que en M. Sotomayor - T. Berdugo, “Valoración”, p. 96-97, en M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 135-136, hay otro “resumen” de –según dice– nuestros resultados. No admitimos –en tal sinopsis– la expresión «en las citadas actas» ni la literalidad de la siguiente afirmación: «este proceso de modificaciones (...) se prolongó varios siglos».

⁸ Respecto a la interpolación introducida por *quod* que contiene *scelus*, ver: J. Vilella - P.-E. Barreda, “Los cánones”, p. 549-557 y 563-564; Eid., “¿Cánones?”, p. 318-320. Para la sustitución del hápax *idolaturus* por *immolaturus*, ver: Eid., “Los cánones”, p. 560; Eid., “¿Cánones?”, p. 327-330. M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 138, continúa diciendo: «mucho menos convincente es el cambio que hace del participio de futuro activo *idolaturus* por *inmolaturus* [sic]. No es precisamente este último término el que se deduce del análisis crítico de las diversas recensiones de la *Hispana*. La única razón para inclinarse por él parece ser la de la *lectio facilior*». Finalmente, M. Sotomayor - T. Berdugo, “Una réplica”, p. 409, se retractan de tales consideraciones.

⁹ La crítica filológica –ver n. 2 y 4– ha corroborado, en líneas generales, la validez de los grupos –A (c. 1-21), B (c. 63-75) y C (c. 22-62 y 76-81)– establecidos por M. Meigne, “Concile ou collection d’Elvire?”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, 70 (1975), p. 361-387, p. 366 y 369-373 (= “Concile”).

¹⁰ *Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus[quatenus in euangelio scriptum non est nec inuenietur sub apostolis unquam factum,] placuit in numero eum non recipi martyrum* (c. 60). La compilación pseudoiliberitana presenta muchas normas agrupadas en función de su temática o de sus destinatarios. Ver J. Vilella, “Las sanciones de los cánones pseudoiliberitanos”, *Sacris erudiri*, 46 (2007), p. 5-87, p. 7-9 (= “Las sanciones”).

c. 1 y 59 compartieran elenco, a pesar de la contradicción que entraña penalizar idéntica falta de modo tan distinto.

Respecto a la traducción y correspondiente explicación que facilitamos de estos dos cánones, M. Sotomayor cree que el *et* del c. 59 no puede trasladarse por “o”, porque «no es lógico que la conjunción *et* se traduzca correctamente como y en el primer caso, y en el segundo, la misma conjunción copulativa se convierta en la disyuntiva *o*»¹¹. A partir de esta premisa, no acepta la interpretación que dimos del c. 59: «prohíbe que ningún cristiano suba, como si fuera pagano, hasta el ídolo del templo –es éste el significado de *capitolium*– para efectuar un sacrificio o vea tal acto: se estipula que, en este último caso, se incurre en el mismo delito –la visión de un sacrificio es equiparada a la participación activa en el mismo–»¹². En su pertinaz posicionamiento unitario, él sigue sosteniendo¹³ que los c. 1 y 59 no recogen el mismo pecado y que «el cambio de la conjunción, gratuitamente realizado a la hora de traducir, cambia radicalmente el sentido de la frase»¹⁴.

En el trabajo que dedicamos a estos preceptos, expusimos nítidamente que el c. 59 hace referencia a dos acciones distintas: a) el acceso de alguien al templo para hacer él mismo un sacrificio –aunque finalmente no lo lleve a cabo–; b) la visualización de un sacrificio no efectuado por él. Como desvela la oración de *quod si*, ambas actuaciones delictuales son equiparadas en gravedad y, por tanto, penadas con la misma sanción –diez años de penitencia pública–. A pesar de ser considerados igual de abominables y de castigarse con la misma pena canónica, se distinguen dos procederes dispares, la participación activa y la contemplativa: ésta es la razón por la

¹¹ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 139 [las cursivas aparecen en el original].

¹² J. Vilella, “Cánones pseudoilberitanos”, p. 101.

¹³ Ver M. Sotomayor, “El concilio de Elvira en el contexto de la Colección Canónica Hispana”, en *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria 2000 [Revisiones de Historia Antigua, 3], p. 189-199, p. 198: «la redacción del can. 59 es, desde luego, bastante enrevesada y nada clara; pero difícilmente se puede entender si no se acepta que lo que castiga con diez años de penitencia no es el sacrificio a los dioses, sino la mera asistencia a ellos».

¹⁴ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 139 –cf. p. 155–, donde declara asimismo: «si en el can. 59 se hablase de “efectuar un sacrificio o ver tal acto”, sería verdad que, para los autores de la prescripción, sacrificar o ver cómo se sacrifica, es decir, asistir pasivamente al sacrificio, es exactamente lo mismo, es el mismo pecado y merece la misma pena» [la cursiva aparece en el original]. Ver n. 18 y 26.

que en el c. 59 traducimos el *et* por “o”¹⁵. En cambio, tal disyuntividad no es aplicable al c. 1, donde –a diferencia del c. 59– sí existe adición. Resulta evidente que constituía un pecado capital la idolatría activa, pero el c. 59 no se limita a este caso, sino que va más lejos al penalizar con la misma dureza su simple visión¹⁶.

Poco atento a los contenidos de estos dos cánones, M. Sotomayor concluye que «el texto latino dice otra cosa. Prohíbe que el cristiano “suba al ídolo del Capitolio con la intención de sacrificar y vea”»¹⁷. Si, de acuerdo con su lectura, el c. 59 únicamente encierra el supuesto de alguien que había ido al templo para sacrificar pero que después sólo tiene una actitud pasiva, no es posible entender ni traducir correctamente la frase *quod si fecerit, pari crimine teneatur*, donde queda establecida la comparación. Adolece, por consiguiente, de inteligibilidad la versión que de este canon han dado M. Sotomayor y T. Berdugo: «hay que prohibir que ningún cristiano suba al ídolo del Capitolio como si fuera un gentil para sacrificar y asista como espectador. Si lo hace, sea reo del mismo delito. Si se trata de un bautizado, sea recibido al cabo de diez años, después de haber cumplido la penitencia»¹⁸. El «mismo delito» sólo puede aludir –incluso en esta traslación– a la plena ejecución de un sacrificio antes mencionada¹⁹.

De acuerdo con cuanto hemos explicitado, traducimos el c. 59 así: “debemos prohibir que ningún cristiano, como si fuera pagano, ascienda hacia el ídolo del capitolio para hacer un sacrificio, o bien [lo] vea, puesto

¹⁵ En un caso o en el otro, o en ambos, la gravedad es la misma –y, en consecuencia, también la penitencia impuesta–. La traducción o interpretación semántica de los dos supuestos exige “o”.

¹⁶ Ver n. 107-108.

¹⁷ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 139 [la cursiva aparece en el original].

¹⁸ M. Sotomayor - T. Berdugo, “El concilio de Elvira en la *Hispana*”, en M. Sotomayor - J. Fernández (coords.), *El concilio de Elvira*, p. 13-52, p. 48-49 (= “El concilio de Elvira en la *Hispana*”). En M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 157, vuelve a aflorar la incongruencia de nuestro crítico, quien en este lugar –ver n. 101– afirma –contrariamente a lo que había sostenido antes en el mismo artículo, ver n. 14 y 26– que, según el c. 59, «asistir al sacrificio por el sacrificio es hacerse reo del mismo pecado de idolatría».

¹⁹ R. Teja, “*Exterae gentes*: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira”, en M. Sotomayor - J. Fernández (coords.), *El concilio de Elvira*, p. 197-228, p. 206 (= “*Exterae*”), escribe: «si la traducción es la correcta, ello significa que se equipara el delito de ofrecer sacrificios a los dioses capitolinos con el de estar presente, lo que significaba una forma de participar en el sacrificio».

que si lo hace, [en este caso,] comete el mismo pecado [sacrificar]. Si estaba bautizado, que se le acepte [a la comunión] tras haber hecho penitencia durante diez años”²⁰. A pesar de la sorpresa mostrada por M. Sotomayor ante tal exégesis, debe tenerse en cuenta que no fuimos nosotros los primeros en formularla, sino que goza de una larga tradición y aceptación entre los eruditos que han analizado el c. 59. En 1865, H. Nolte ya defendió que debía leerse *uel* –o *aut*– *uideat* en lugar de *et uideat*²¹, sentido que posteriormente ha sido admitido por diferentes estudiosos²².

Los investigadores unitarios que, con honestidad y competencia filológica, han asumido el precepto del c. 59 tienen notables dificultades para interpretarlo. Manifiesta J. Gaudemet: «le can. 59 interdit au *christianus* (...) de se rendre au capitole de sa cité pour y sacrifier lui-même ou (il faut corriger *et uideat* en *uel* ou *aut uideat*) assister à un sacrifice. La peine sera de dix ans de pénitence. Dans la forme où le can. 59 est habituellement présenté (...) cette sanction frapperait non le catéchumène mais le baptisé (*fidelis*). Mais il y aurait alors contrariété entre les can. 1 et 59, le premier édictant une peine beaucoup plus sévère que le second pour le même fait, le sacrifice aux dieux. On ne peut, en effet, entendre le can. 59 comme visant la simple assistance à un sacrifice (*sic* Hefele, p. 255); car le texte dit clairement *ad idolum capitolii causa sacrificandi ascendat*. Il s’agit bien de sacrifier et la simple assistance en spectateur (*uideat*) est mise sur le même plan que le sacrifice lui-même»²³. Por su parte, D. Ramos-Lissón ha escrito:

²⁰ Para el c. 1, nuestra versión –sin las interpolaciones– es: «se ha decidido que no reciba la comunión, ni en peligro de muerte, aquel adulto que, después de la fe del bautismo salvador, acuda al templo del ídolo para hacer un sacrificio y lo realice» (J. Vilella - P.-E. Barreda, “Los cánones”, p. 560).

²¹ H. Nolte, “Zur neuesten Bearbeitung der Synode von Elvira”, *Theologische Quartalschrift*, 47 (1865), p. 308-314, p. 312.

²² Ver, entre otros: A. W. W. Dale, *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century. A Historical Essay*, London 1882, p. 333; K. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des conciles d’après les documents originaux*, I, 1, Paris 1907, p. 212-264, p. 255; J. Gaudemet, “Elvire II. Le concile d’Elvire”, en *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques*, XV, Paris 1963, 317-348, 325 (= “Elvire”); C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, Torino 1967 [traducción del original francés, 1966], p. 166; M. Meigne, “Concile”, p. 365-366; D. Ramos-Lissón, “En torno a la autenticidad de algunos cánones del Concilio de Elvira”, *Scripta theologica*, 11 (1979), p. 181-186, p. 184 (= “En torno”); R. Teja, “*Exterae*”, p. 206.

²³ J. Gaudemet, “Elvire”, 325.

«el desacuerdo entre los cánones 1 y 59 parece argumento de más relevancia. Se podría pensar, como hipótesis, en una posible redacción posterior del c. 59, que con el paso del tiempo se incorporara al texto de la *Hispana*, que es la fuente a través de la cual este Concilio ha llegado hasta nosotros. Avala esta suposición el distinto modo de estar redactados ambos cánones, máxime si se tiene en cuenta que el c. 59 hace una referencia muy explícita al “ídolo del Capitolio”, mientras que el c. 1 tiene una formulación más genérica»²⁴.

Esta respuesta de D. Ramos-Lissón a M. Meigne muestra la solidez de lo indicado por éste: «un fait plus grave est le désaccord entre les décisions des canons 1 et 59»²⁵. Nosotros también comprobamos que, a pesar de sus diferencias, los c. 1 y 59 se refieren al mismo delito e imponen pena muy dispar, constatación que vuelve a poner de manifiesto el carácter no unitario del elenco²⁶. Tal duplicidad cambiante se habría originado al incluirse finalmente en la misma serie un mínimo de tres repertorios –los grupos A, B y C de M. Meigne– ya confeccionados en función de varios criterios e intereses y, a su vez, a partir de algunas agrupaciones menores basadas en determinados asuntos o destinatarios²⁷. El común denominador de las cuatro reglas iniciales de A radica en los sacrificios paganos, mientras que los c. 59 y 60 de C contemplan el acceso a los templos gentiles²⁸. La afinidad que estas cuestiones presentan entre sí explica la entrada en la compilación de dos cánones diversos –c. 1 y 59–, aunque consideren el mismo pecado. Mantenemos, pues, la conclusión que rechaza M. Sotomayor: «del palmario *décalage* penitencial existente entre los c. 1 y 59 –relativos al mismo delito cometido, según parece, en un templo urbano– se deduce, sin ningún género de duda, que son distintas sus cronologías o sus procedencias geográficas, probablemente son diferentes ambas»²⁹.

²⁴ D. Ramos-Lissón, “En torno”, p. 184.

²⁵ M. Meigne, “Concile”, p. 365.

²⁶ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 139, explica lo estipulado en el c. 59 mediante la siguiente aporía: a) «estar allí y ver, asistir pasivamente, también es pecado, que debe juzgarse como idolatría (*pari crimine teneatur*)»; b) «pero no es lo mismo que ofrecer un sacrificio, y por eso merece una pena inferior a la impuesta al plenamente idólatra, que es el considerado en el can. 1». ¿Es o no es lo mismo? Ver n. 14 y 18.

²⁷ Ver n. 9 y 10.

²⁸ Ver J. Vilella, “Las sanciones”, p. 7-9.

²⁹ Id., “Cánones pseudoiliberritanos”, p. 101. En definitiva, nuestro *ethos* científico nos impide aceptar que tal deducción «se basa en el falso supuesto de que

Aunque tanto la identidad del pecado como la desemejanza sancionadora ya invalidan los demás argumentos aducidos por M. Sotomayor en contra de la exégesis y datación que hemos realizado de los c. 1 y 59, creemos conveniente detenernos en algunas consideraciones sobre las prácticas penitenciales y en el marco legal que revelan estas disposiciones. Esperamos contribuir así a una mejor comprensión de la coyuntura plasmada en ellas.

2. COMUNIÓN Y PRÁCTICAS PENITENCIALES

Resulta chocante que quien confundió comuniones con excomuniones³⁰ nos reproche poca claridad conceptual acerca de la comunión y considere que la comprensión de nuestro artículo viene dificultada por «la abigarrada acumulación de textos que se refieren a realidades distintas y la utilización de una terminología algo inusual y a veces ambigua o equívoca»³¹. En relación con la primera de estas imprecisas y genéricas «causas»³², podemos señalar que M. Sotomayor también se apoya, básicamente, en las referencias ya aducidas por nosotros³³ y, respecto a la segunda –atinente a la noción de comunión–, reiteramos que, como expusimos con claridad y precisión, es únicamente eucarística –o sacramental– tanto la comunión como la excomunión

el can. 59 equipara la práctica de sacrificios con su mera contemplación» (M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 140 –cf. p. 139–). En realidad, el c. 59 veta y sanciona asimismo la participación en sacrificios paganos.

³⁰ M. Sotomayor - T. Berdugo, “Valoración”, p. 111-112. Cf. J. Vilella - P.-E. Barreda, “¿Cánones?”, p. 360-363.

³¹ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 140.

³² Id., “Los cánones 1 y 59”, p. 140, indica que, debido a ellas, «no es tarea fácil adentrarse en la lectura del segundo paso del artículo comentado, ni menos aún, tras haberlo hecho, sentir la satisfacción de haber logrado seguir plenamente el hilo de su razonamiento». No estamos, por supuesto, dispuestos a restringir los testimonios textuales que estimamos pertinentes.

³³ A pesar de juzgar «abigarrada» la relación de testimonios que hemos considerado, M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 137, se ve obligado a reconocer: «expone [J. Vilella] con abundancia de textos la práctica penitencial en los siglos III, IV y V». En la p. 146, escribe: «los textos aducidos por J. Vilella muestran la variedad de respuestas a las diferentes situaciones creadas por la institución penitencial».

de los cánones pseudoilberitanos, incluso cuando encontramos la precisión *nec in finem*³⁴.

¿Significa esto que ignoramos que existía la excomunión plena o eclesiástica? Por supuesto que no³⁵. Precisamente por ello, especificamos cuáles eran los tipos de excomunión reflejados en la serie canonística. A diferencia de M. Sotomayor –quien se limita a trazar un panorama simplista de la excomunión en las iglesias antiguas³⁶ y a imputarnos, sin fundamento, una noción equivocada de ella³⁷–, nuestras deducciones sobre las sanciones reposan en un análisis contrastado de todos los contenidos incluidos en la lista³⁸. Mientras él sólo observa, en estos cánones, la excomunión eclesiástica

³⁴ Ver: J. Vilella, “Cánones pseudoilberitanos”, p. 102-103 y 106; Id., “Las sanciones”, p. 11-63. En la p. 102, n. 14, del primer artículo mencionado en esta nota, dijimos: «la excomunión eucarística vitalicia –por tanto, sin penitencia– es impuesta en los siguientes cánones pseudoilberitanos: 1, 2, 6, 7, 8, 10/11b, 12, 13a, 17, 18, 47b, 63, 64a, 65, 66, 70a, 71, 72b, 73a y 75. Dentro de esta serie hay cuatro cánones que presentan una casuística particular: los c. 18 y 65 –referidos a clérigos (...)– y los c. 7 y 47b –relativos a casos de penitentes reconciliados–». M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 147, n. 33, manifiesta que los cánones que excluyen totalmente de la penitencia son: c. 1, 2, 6, 7, 8, 10, 12, 13, 17, 18, 20, 34, 37, 41, 49, 52, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 75 y 78. Como explicitamos, los c. 20, 41, 49 y 62 prohíben la entrada en el edificio cultural; los c. 34, 37, 52 y 67 imponen una excomunión apenitencial de duración no especificada; el comienzo del c. 78 preceptúa una excomunión apenitencial y su segunda parte dispone una penitencia de cinco años. Al respecto, ver J. Vilella, “Las sanciones”, p. 39-63.

³⁵ Acerca de la comunión eclesiástica y de sus denominaciones, ver J. Vilella, “*In alia plebe*: las cartas de comunión en las iglesias de la Antigüedad”, en *Correspondances. Documents pour l’histoire de l’Antiquité tardive*, Lyon 2009 [Collection de la Maison de l’Orient et de la Méditerranée, 40. Série littéraire et philosophique, 13], p. 83-113, especialmente p. 83-91.

³⁶ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 142, se basa excesivamente en M.-C. Chartier, “La discipline pénitentielle d’après les écrits de saint Cyprien”, *Antonianum*, 14 (1939), p. 17-42. Además de haber sido ampliamente superado en la actualidad, este trabajo –que conocemos y citamos en J. Vilella, “Cánones pseudoilberitanos”, p. 105, n. 23– resulta de escasa utilidad para analizar las sanciones contenidas en la compilación, cuyas cronologías se adentran hasta el s. VI.

³⁷ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 140-142 y 150, n. 41, nos reprocha que sólo consideremos eucarística la comunión –y la excomunión– del repertorio, a pesar de no aportar datos sólidos a favor de su interpretación. Cf. M. Sotomayor - T. Berdugo, “Una réplica”, p. 425.

³⁸ Así puede comprobarse en J. Vilella, “Las sanciones”, p. 11-63.

o total y la excomunión derivada de la penitencia canónica³⁹, para los laicos bautizados nosotros distinguimos las siguientes modalidades: 1) la excomunión temporal, con o sin penitencia; 2) la penitencia-comunión clínica⁴⁰; 3) la exclusión de la iglesia –edificio cultural–; 4) la excomunión vitalicia⁴¹.

Nos hemos detenido con profusión y claridad en estas prácticas, principalmente en el extenso trabajo publicado en 2007⁴², al cual lógicamente remitimos⁴³. Si nos fijamos en las excomuniones vitalicias –consideradas totales o eclesiásticas por M. Sotomayor⁴⁴, en una interpretación que no es

³⁹ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 142-143: «la comunión de la que se priva (excomunión), en nuestros cánones y demás textos en su inmensa mayoría, es directa y principalmente la comunión eclesiástica (...) muchos de los cánones del concilio de Elvira castigan al pecador con esta excomunión total: todos aquellos que utilizan la fórmula *nec in finem eum communionem accipere, nec in finem habere eum communionem* y semejantes (...) pero puede también ser parcial porque durante algún tiempo no se priva al pecador totalmente de la *communio* eclesiástica, ya que se le admite en el *ordo paenitentium*». En la p. 141, n. 18, estima, al parecer, que se impone penitencia en el c. 34 –donde la excomunión es apenitencial– y en la parte final del c. 47 –*placuit ulterius non ludere eum de communione pacis*, ver n. 34 y 49-50–. Nuestro crítico ni siquiera se habría percatado de que el c. 14 establece: *post annum sine paenitentia reconciliari debebunt*.

⁴⁰ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 152, n. 47, se sorprende porque denominamos “clínica” a la penitencia y comunión *in extremis*. Se trata de una transposición del término *clanicus* aplicado por Cipriano al bautismo impartido –o recibido– en peligro de muerte: Cyprianus, *Ep.*, 69, 13, 1-2, p. 490 [CCSL 3C]; 16, 2, p. 495. Ver J. Vilella, “La epístola 1 de Siricio: estudio prosopográfico de Himerio de Tarragona”, *Augustinianum*, 44, 2 (2004), p. 337-369, p. 346, n. 44.

⁴¹ Ver Id., “Las sanciones”, p. 11-63.

⁴² Ver n. 41.

⁴³ A pesar de haberlo anunciado, nuestros críticos no han “respondido” a este trabajo: M. Sotomayor - T. Berdugo, “Una réplica”, p. 426, n. 153.

⁴⁴ Ver n. 39. M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 147, afirma: «en el concilio I de Arlés (314) se prodiga mucho menos la exclusión definitiva, pero no está ausente». Y en la n. 34 de la misma página se refiere a cuáles son los cánones arlesianos que imponen esta «exclusión definitiva»: los c. 3, 7, 8, 13 y 15. En dicha nota, añade, además, el siguiente comentario: «no se utilizan expresiones como las del concilio de Elvira, pero sí se ordena *abstinere a communione, a communione excludantur, a communione abstinere*, sin indicar un límite de tiempo [*sic*]; o *placuit eos usque ad exitum non communicare* (can. 15), fórmula ambigua pero que más bien habría que entender como exclusión definitiva». En 2007, ya expusimos que las

originalmente suya⁴⁵–, su único carácter eucarístico se colige con nitidez si comparamos el final del c. 78 *–post quinquennium acta legitima paenitentia poterit dominicae sociari communioni–* con la interpolación, no aceptada como tal por M. Sotomayor, del c. 3 *–item ipsi si post paenitentiam fuerint moechati, placuit ulterius his non esse dandam communionem, ne lusisse de dominica communione uideantur–*: en ambos casos se trata de la comunión recibida en la misa dominical⁴⁶. Resulta explícita la cuña añadida al c. 3, alusiva a alguien que, tras haber agotado la vía penitencial, cometía un pecado cuya remisión implicaba pasar por el *ordo paenitentium*, estamento que entonces ya tenía vedado⁴⁷. Como se ha dicho, el aditamento del c. 3 depende del c. 47⁴⁸, concretamente de su última indicación, dedicada al caso del adúltero que, tras recibir la penitencia-comunión clínica, se recupera y vuelve a cometer un pecado que implicaba la penitencia canónica⁴⁹. Si tales

excomuniones mencionadas en el concilio I de Arlés *–Conc. Arl. I (314), p. 9-13 [CCSL 148]–* son únicamente eucarísticas: J. Vilella, “Las sanciones”, p. 57-58, n. 174. La locución *usque ad exitum* del c. 15, ciertamente ambigua, no es suficiente para concluir que este canon y los otros aducidos por M. Sotomayor se refieren a la excomunión eclesiástica, habida cuenta de la semejanza léxica que presentan con los enunciados arlesianos que estipulan una excomunión nítidamente eucarística y temporal. Pueden compararse los c. 4 *–de agitatoribus qui fideles sunt, placuit eos, quamdiu agitant a communione separari–* y 5 *–de theatricis, et ipsos placuit, quamdiu agunt, a communione separari–* con los citados por nuestro colega, por ejemplo el c. 7 *–(...) et cum coeperint contra disciplinam agere, tunc demum a communione excludantur–* o el c. 13 *–de ministris qui fenerant, placuit eos iuxta formam diuinitus datam a communione abstinere–*. No es posible, pues, tomar en consideración estos «testimonios inequívocos» –así son denominados en M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 148; cf. M. Sotomayor - T. Berdugo, “Una réplica”, p. 425-426, n. 153– para apoyar la presencia de excomuniones eclesiásticas en un supuesto concilio iliberritano.

⁴⁵ Ver J. Vilella, “Las sanciones”, p. 58-59, n. 178.

⁴⁶ Dice el c. 78: *quod si alius eum detexerit, post quinquennium acta legitima paenitentia poterit dominicae sociari communioni*. Cf. c. 21. Ver J. Vilella, “Las sanciones”, p. 58, n. 175.

⁴⁷ Ver Id., “Las sanciones”, p. 48, n. 145.

⁴⁸ *Si quis fidelis habens uxorem non semel sed saepe fuerit moechatus, in finem mortis est conueniendus quod, si se promiserit cessaturum, detur ei communio. Si resuscitatus rursus fuerit moechatus, placuit ulterius non ludere eum de communione pacis* (c. 47). Ver J. Vilella - P.-E. Barreda, “Los cánones”, p. 553-554.

⁴⁹ Sobre la penitencia-comunión clínica estipulada en el c. 47, ver J. Vilella, “Las sanciones”, p. 26-27 y 54-56. El *ludere* del c. 47 alude a la *communio* mencionada

pecadores entonces estuvieran completamente excluidos de la Iglesia, no podría entenderse la prohibición expresa de recibir la comunión *in finem*⁵⁰.

Ataífe, por supuesto, sólo al ámbito eucarístico la comunión *in finem* de la disposición inicial del c. 3 o del c. 13, donde aparecen *placuit nec in finem eis dandam esse communionem* y *placuit eas in finem communionem accipere debere*: el significado de *communio* es, lógicamente, el mismo en las dos posibilidades barajadas. Diacrítico se revela también el c. 37, con una regla que estipula bautizar *in finem* a los energúmenos o –en caso de ser *fideles*– darles la comunión *in extremis*, mientras que otro mandato de este canon impone una excomunión apenitencial a los posesos bautizados que enciendan lámparas en público⁵¹. En definitiva, tanto las excomuniones *nec in finem* como las comuniones *in finem* son siempre únicamente eucarísticas en la serie pseudoilberriana. Tampoco puede soslayarse que las negaciones *nec in finem* –pertenecientes a los grupos A y B– aparezcan en prescripciones redactadas mucho después de la cronología tradicionalmente asignada a estos textos⁵². Así ocurre, por ejemplo, en el c. 66, relativo al bautizado que se case con la hija de su esposa: corresponde a Basilio de Cesarea el testimonio conocido más antiguo de estas prohibiciones, muy abundantes en los concilios galos del s.

antes en el mismo canon. El carácter únicamente eucarístico de la comunión indicada al final del c. 47 –*si resuscitatus rursus fuerit moechatus, placuit ulterius non ludere eum de communione pacis*– sigue desprendiéndose del hecho de que *pax* vuelva a estar en el c. 61 con el mismo significado.

⁵⁰ Ver: J. Vilella, “Cánones pseudoilberrianos”, p. 103, n. 15; Id., “Las sanciones”, p. 56-59. Al igual que el c. 47, el c. 7 –donde figura *nec in finem*– también considera el caso de los expenitentes que, una vez reconciliados, volvían a cometer un pecado cuya remisión implicaba la penitencia pública. Su pertenencia a la Iglesia es, precisamente, lo que explica la concesión del viático por parte de Siricio –ver n. 67–, quien había preceptuado asimismo que los apóstatas deben ser separados *a Christi corpore et sanguine* (Siricius, *Ep.*, 1, 4, 1136 [PL 13] [Jaffé, 225]) –ver n. 65–.

⁵¹ *Eos qui ab immundis spiritibus uexantur, si in finem mortis fuerint constituti, baptizari placet; si fideles fuerint, dandam esse communionem. Prohibendum etiam ne lucernas ii publice accendant; si facere contra interdictum uoluerint, abstineantur a communione* (c. 37). Ver J. Vilella, “Las ofrendas eclesiásticas en los cánones pseudoilberrianos: el caso de los energúmenos”, en *Entre política, religión y legislación* (ss. IV y V d.C.): convergencias, antagonismos y rectificaciones, Bari, en prensa.

⁵² Ver Id., “Cánones pseudoilberrianos”, p. 118-122.

VI⁵³. Tanto las cuestiones valoradas en la compilación como sus sanciones se muestran, en líneas generales, acordes con los testimonios canonísticos y patrísticos de los *Christiana tempora*.

Para la correcta interpretación de los enunciados con *nec in finem*, debe tenerse igualmente bien presente que tales preceptos deniegan la comunión –y, en consecuencia, la penitencia– a algunos pecadores tanto mientras gozaran de buena salud como en peligro de perder la vida. El legislador no contempla el caso de quienes asumen la penitencia –o algún tipo de sanción– antes de caer en las garras de la muerte⁵⁴, sino de aquellos que, incluso en su postrer momento, tenían vetada la comunión. Ya pusimos de manifiesto⁵⁵ que, durante el Imperio cristiano, se documenta tanto la práctica de negar la penitencia regular a reos de pecados graves como la interdicción de administrarles la penitencia-comunión *in articulo mortis*, probablemente en oposición a la permisividad nicena. Resulta muy explícito que los c. 22⁵⁶ y 47⁵⁷ reflejen dudas episcopales en relación, precisamente, a la concesión de

⁵³ Ver Id., “Las sanciones”, p. 33-34; Id., “Las disposiciones pseudoilberitanas referidas a matrimonios mixtos e incestuosos: estudio comparativo y explicativo”, en *Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano*, Roma 2009 [Studia Ephemeridis Augustinianum, 114], p. 221-253, especialmente p. 251-253.

⁵⁴ Aunque todos los testimonios corroboren que en las iglesias antiguas se otorgaba, *in articulo mortis*, la reconciliación-comunión a los penitentes regulares que todavía no habían concluido el período penitencial impuesto –premisa aplicable igualmente en el caso del c. 59–, M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 151, n. 42, juzga que no tiene sentido lo que, a este respecto, indicamos del c. 22 arlesiano: «de lo establecido en el c. 22 del concilio I de Arlés cabe colegir que, como ocurría anteriormente, los penitentes podían ser reconciliados *in extremis*: lo que se niega es sólo la impartición simultánea de la penitencia-comunión» (J. Vilella, “Cánones pseudoilberitanos”, p. 107, n. 33).

⁵⁵ Ver: Id., “Cánones pseudoilberitanos”, p. 104-118; Id., “Las sanciones”, p. 63-86.

⁵⁶ *Si quis de catholica ecclesia ad haerem transitum fecerit rursusque recurrerit, placuit huic paenitentiam non esse denegandam [eo quod cognouerit peccatum suum]; qui etiam decem annis agat paenitentiam; cui post decem annos praestari communio debet. Si uero infantes fuerint transducti, quod non suo uitio peccauerint,] incunctanter recipi debent* (c. 22). Para la cronología del c. 22, ver J. Vilella, “Cartas decretales y acuerdos sinodales: una hermenéutica del c. 22 pseudoilberitano”, en *L'étude des correspondances dans le monde romain: de l'Antiquité classique a l'Antiquité tardive. Permanences et mutations*, Villeneuve d'Ascq 2010, p. 463-485, p. 474-485.

⁵⁷ Ver n. 48. Ver Id., “Las sanciones”, especialmente p. 54-56.

la penitencia, fuera ésta regular o clínica⁵⁸: emanan de tales divergencias las consultas elevadas a Roma por obispos occidentales –sobre todo galos– y varias decisiones sinodales⁵⁹.

Restringido a la comunión eucarística⁶⁰, este acervo textual parece indicar que la regla nicena de otorgar –en contra de la práctica entonces vigente y generalizada– la penitencia-comunión clínica a todos los bautizados que la precisaran⁶¹ no tuvo un acatamiento inmediato, y que, además, avivó los posicionamientos más rigoristas ante los grandes pecadores. Corresponde al sínodo de Sárdica la primera directriz canónica conocida que niega la comunión laica con la fórmula μηδὲ ἐν τῷ τέλει, el equivalente exacto de *nec in finem*⁶². El concilio de Valence también atestigua la pervivencia de la tendencia tradicional y antinicensa⁶³; la asamblea arlesiana del 314 ya dejaba claro que no era posible una penitencia sin *digni fructus*⁶⁴. Aunque la carta-decretal de Siricio a Himerio de Tarragona se insiera en la misma línea⁶⁵, el romano da *in articulo mortis* la comunión eucarística –el viático⁶⁶– a los

⁵⁸ Ver Id., “Las sanciones”, p. 63-86. Ver n. 74, 87 y 89.

⁵⁹ Ver n. 55.

⁶⁰ Ni siquiera abogan por la excomunión eclesiástica los obispos galos más rigoristas –caso de Fausto de Riez– que se pronuncian en contra de la penitencia-comunión clínica: Faustus Reiens., *Ep.*, 5, p. 184, l. 5-14 [CSEL 21]. Cf. C. Vogel, “Les sanctions infligées aux laïcs et aux clercs par les conciles gallo-romains et mérovingiens”, *Revue de droit canonique*, 2 (1952), p. 5-29, 171-194 y 311-328, p. 315: «quand le déterminatif manque, on peut conclure avec assez de vraisemblance que *communio* a le sens d’Eucharistie».

⁶¹ *Conc. Nicaen.* (325), c. 13, p. 35 [ed. P.-P. Joannou, I, 1, Grottaferrata 1962 (Fonti, 9)]. Ver P. Galtier, “Les canons pénitentiels de Nicée”, *Gregorianum*, 29, 2 (1948), p. 288-294.

⁶² *Conc. Sard.* (343), c. 2, p. 161 [ed. P.-P. Joannou, I, 2, Grottaferrata 1962 (Fonti, 9)]. Nuestro crítico siempre cita como “Jannou” al profesor de Munich que realizó las ediciones de los concilios griegos publicadas en el *fascicolo* IX de las *Fonti* auspiciadas por la *Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale* (M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 143, n. 24; p. 148, n. 34 y 36; p. 149, n. 37; p. 158, n. 61).

⁶³ *Conc. Valent.* (374), c. 3, p. 39 [CCSL 148] –cf. c. 2, p. 39–.

⁶⁴ *Conc. Arel.* I (314), c. 22, p. 13.

⁶⁵ Siricius, *Ep.*, 1, 4, 1136.

⁶⁶ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 148 y 151, denomina “viático” a la comunión que la primera parte del c. 13 de Nicea establece conceder a los miembros del *ordo paenitentium* que estaban en peligro de muerte. Esta reconciliación-

reincidentes arrepentidos que no podían recurrir a la penitencia, un gesto que, a pesar de concordar con Nicea, reviste gran calado⁶⁷.

Un paso de gigante hacia la permisividad da Inocencio I cuando –poco después de negar, si todavía vivía su marido terrenal, la penitencia a las vírgenes consagradas que habían contraído nupcias seculares⁶⁸–, al responder a Exuperio de Tolosa, efectúa una vigorosa y novedosa defensa de la práctica nicena, en concreto de la *paenitentia extrema*⁶⁹. Con posterioridad a los pontificados de Celestino I y León Magno –firmes valedores de la permisividad⁷⁰– y a las relevantes decisiones adoptadas en el plano penitencial por los concilios de Orange y Angers⁷¹, todavía sigue evidenciándose entre el episcopado galo –por ejemplo, en Fausto de Riez⁷²– el vetusto rigorismo contrario a la doble impartición sacramental *in finem*, severidad que puede darse por concluida a partir de Cesáreo de Arlés, cuando los usos romanos ya han arraigado en la *Gallia*⁷³.

Los cánones del repertorio con la prohibición de la comunión *nec in finem* fueron necesariamente redactados cuando se practicaba la penitencia-comunión clínica, habida cuenta de que, en ellos, esta interdicción sólo aparece vinculada con autores de pecados graves cuya remisión entrañaba asumir la penitencia canónica: los textos normativos no vetan prácticas inexistentes. Además, como ya expusimos, la expresión *nec in finem* implica la previa negación de la penitencia ordinaria –y de la subsiguiente

comunión *in extremis* de los penitentes regulares no debe confundirse con la práctica –atestiguada a partir de Siricio– de conceder la comunión a los moribundos, incluso a los grandes pecadores que entonces ya habían utilizado el recurso de la penitencia canónica. Ver É. Rebillard, “La naissance du viatique: se préparer à mourir en Italie et en Gaule au V^e siècle”, *Médiévales*, 20 (1991), p. 99-108.

⁶⁷ Siricius, *Ep.*, 1, 6, 1137.

⁶⁸ Innocentius I, *Ep.*, 2, 15, 478-479 [PL 20] (Jaffé, 286).

⁶⁹ Id., *Ep.*, 6, 2, p. 67 [ed. H. Wurm, *Apollinaris*, 12, 1 (1939)] (Jaffé, 293).

⁷⁰ Caelestinus I, *Ep.*, 4, 3, 431-432 [PL 50] (Jaffé, 369); Leo I, *Ep.*, 108, 4-5, 1012-1013 [PL 54] (Jaffé, 485). De todas maneras, León Magno especifica que la doble y simultánea impartición sacramental *in finem* no siempre era lícita: Id., *Ep.*, 108, 5, 1014.

⁷¹ *Conc. Araus.* I (441), c. 3, p. 78-79 [CCSL 148]; *Conc. Andeg.* (453), c. 12, p. 138 [*ibid.*]. M. Sotomayor no toma en consideración lo indicado en estos dos concilios acerca de la penitencia.

⁷² Faustus Reiens., *Ep.*, 5, p. 184, l. 3-14; p. 187, l. 10-12.

⁷³ Ver: J. Vilella, “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 117-118; Id., “Las sanciones”, p. 85-86.

reconciliación o comunión—, cuestión que, según se colige del c. 22, también era objeto de atención y discusión⁷⁴.

Contrariamente a lo estipulado en el c. 1 de la compilación, Cipriano sí concedía la penitencia regular a los apóstatas —y a otros grandes pecadores—⁷⁵, al igual que el c. 22 del concilio I de Arlés⁷⁶, cuya eclesiología, acorde con la plasmada en el sínodo de Ancira⁷⁷, muestra una notable proximidad con el c. 59 pseudoiliberitano —su decenio penitencial prácticamente coincide con la pena impuesta en el c. 11 niceno⁷⁸—. Por su parte, el c. 3 del concilio de Valence prescribe una penitencia hasta el lecho de muerte para los mancillados con prácticas paganas⁷⁹: de la referencia que este canon hace a Nicea y de su

⁷⁴ Ver Id., “Las sanciones”, p. 63-86. Ver n. 58 y 87.

⁷⁵ Cyprianus, *Ep.*, 57, 1, 1, p. 301, l. 14-19 [CCSL 3B]. Cf. Id., *De laps.*, 35, p. 240-241 [CCSL 3]. Concuera con esta eclesiología el hecho de que Cipriano reconcilie a los *lapsi* penitentes al temerse otras represiones contra los cristianos: Id., *Ep.*, 57, 1, 2, p. 301-302.

⁷⁶ Ver n. 64.

⁷⁷ Cf. *Conc. Anc.* (314), c. 3-9, p. 58-64 [ed. P.-P. Joannou, I, 2, Grottaferrata 1962 (Fonti, 9)].

⁷⁸ *Conc. Nicaen.* (325), c. 11, p. 32-33.

⁷⁹ Ver n. 63. M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 149 —cf. p. 150—, dice que, en el concilio de Valence, «a los apóstatas no se les excluye ya definitivamente, pero lo único que se les concede es ingresar en el *ordo paenitentium* para todo el resto de sus vidas y sin otorgarles la remisión final que tendrán que esperarla de Dios». Además —en la n. 38 de la misma página—, escribe acerca del c. 3 de Valence: «J. Vilella, págs. 108-110, parece haber entendido que se les concede la penitencia y la reconciliación. Para la reconciliación se les remite a la misericordia de Dios». Al respecto, M. Sotomayor soslaya que —por lo menos durante el s. IV— no se concedía la penitencia canónica si no existía posibilidad de reconciliación mediante el ministerio sacerdotal: tanto la naturaleza del pecado contemplado en el c. 3 de Valence como la referencia a la penitencia que figura en el c. 2 del mismo concilio indican que dicha penitencia es canónica. Otros argumentos decisivos son asimismo la alusión al c. 13 de Nicea o la expresa mención del acceso a la *satisfactio* y a la *remissio*. Escribe C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris 1952, p. 25: «les décisions prises à Nicée ne sont pas restées inconnues en Gaule. En 374, les évêques réunis à Valence déclarent au c. 3 qu'ils veulent suivre, en ce qui concerne les *lapsi*, le décret du premier concile œcuménique —*iuxta synodum Nicaenam*. Les apostats feront pénitence durant toute la vie; à l'heure de la mort ils pourront être réconciliés (...) la teneur de ce canon n'est pas tellement nouvelle. Déjà le concile d'Arles de 314 avait laissé entendre que si l'apostat faisait pénitence durant la vie il pourrait être réconcilié *in extremis*».

contenido se desprende que algunos sectores episcopales galos entonces eran contrarios a otorgar la penitencia a los idólatras y, en consecuencia, favorables a la prohibición formulada por el c. 1 de la recopilación⁸⁰.

Si comparamos el c. 22 arlesiano con el c. 3 de Valence, resulta significativo que «a diferencia de lo acaecido en Arlés I –donde la cuestión tratada fue la penitencia-comunión *in finem*–, sesenta años después el interés se hubiera desplazado hacia la impartición o denegación de la penitencia regular a algunos pecadores: ello pone de manifiesto que, a finales del reinado de Valentiniano I, en el episcopado católico galo habían cristalizado posiciones más severas que las atestiguadas a inicios de la época constantiniana»⁸¹. La consulta de Himerio de Tarragona a Siricio también deja entrever corrientes rigoristas en *Hispania*, concretamente acerca de los apóstatas. Al igual que el c. 3 de Valence, el romano dispone que los apóstatas deben hacer penitencia hasta el lecho de muerte⁸². La oposición a la redención de algunos pecadores sigue constatándose durante el s. V⁸³, sobre todo en la *Gallia*, donde el concilio de Angers establece el acceso universal a la penitencia⁸⁴.

⁸⁰ Según M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 149, el c. 3 de Valence no evidencia que algunos obispos galos se opusieran a conceder la penitencia canónica a los idólatras ni ningún rigorismo hacia tales pecadores, y afirma: «el colegio episcopal galo se reúne en Valence para ponerse de acuerdo en dar un paso adelante, aunque tímido, en la mitigación del rigor, a la que inclinan el concilio de Nicea y los signos de los tiempos». Sin embargo, poco antes –en la p. 146–, dijo: «es verdad que las prescripciones de los concilios o del obispo de Roma, en un sentido o en otro, muestran que eran necesarias y que, por tanto, había obispos que actuaban en la línea contraria». Cf. también la p. 155.

⁸¹ J. Vilella, “Las sanciones”, p. 70. Incluso podría colegirse así de la interpretación que M. Sotomayor hace del c. 3 de Valence –ver n. 80–.

⁸² Ver n. 65. M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 150, n. 40, se opone a nuestra interpretación y considera que la praxis establecida por Siricio se aleja de la preceptuada en el c. 22 del concilio I de Arlés –ver n. 64– y en el c. 3 de Valence –ver n. 63–. Nuestro colega no parece haber tenido presente que, al igual que lo estipulado anteriormente por los dos sínodos galos, Siricio también aboga por la redención de la apostasía mediante la penitencia regular. Como pusimos asimismo de manifiesto, la práctica penitencial que Siricio manda para los apóstatas se muestra coincidente con la prescrita, en la misma carta-decretal, para las monjas y los monjes lascivos: ver J. Vilella, “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 111, n. 54.

⁸³ Ver n. 68. Cf. *Conc. Tolet. I* (400), c. 16, p. 335 [ed. F. Rodríguez, IV, Madrid 1984].

⁸⁴ Ver n. 71.

De la misma manera que sucede con la penitencia-comunión *in finem*, durante la segunda mitad del s. V continúan existiendo reparos en cuanto a la concesión de la penitencia canónica ordinaria a los grandes pecadores: quienes desaprobaban una de estas dos prácticas necesariamente rechazaban asimismo la otra. ¿Proceden los cánones pseudoiliberitanos *nec in finem* del norte de los Pirineos? No lo descartamos, máxime si tenemos en cuenta la notable presencia gala en el elenco. En cualquier caso, estamos convencidos de que –como la mayoría de su serie– estas prescripciones no preceden al sínodo niceno⁸⁵.

No es posible coincidir con M. Sotomayor cuando –acerca de los testimonios alusivos a la comunión y excomunión en las iglesias antiguas– estima que «puede ser conveniente prescindir de una enumeración puramente cronológica»⁸⁶. Como hemos comprobado, su ubicación en el parámetro temporal y su exégesis –combinada con las demás evidencias pertinentes– desvelan que el enunciado del c. 1 coincide con prácticas disciplinarias del Occidente postnicense. Antes no se documenta la doble negación de la comunión eucarística –tanto en la salud como en la enfermedad– a algunos pecadores, con la subsiguiente y previa refutación de la penitencia ordinaria: la discusión que entonces suscitaba esta cuestión queda reflejada en el c. 22 del repertorio⁸⁷. Por su parte, el c. 47⁸⁸ se hace eco de las discrepancias originadas respecto a la doble impartición sacramental clínica o *in finem*, necesariamente rechazada por quienes se oponían a determinadas penitencias

⁸⁵ Resulta, por ejemplo, significativa la gran diferencia existente entre la sanción impuesta en el c. 11 del sínodo de Ancira –*Conc. Anc.* (314), c. 21, p. 71– y la establecida en el c. 63 pseudoiliberitano, ambos relativos al aborto o infanticidio: mientras el segundo aplica la excomunión *nec in finem*, el primero estipula diez años de penitencia, además de indicar que, anteriormente, la pena contemplada era la excomunión hasta el lecho de muerte. Ver J. Vilella, “Las sanciones”, p. 33, n. 96. Evidentemente, antes del Imperio cristiano, ya existían diferencias episcopales en relación a la penitencia. Cipriano se refiere a algunos obispos que, en el pasado, habían excluido de la penitencia a los adúlteros (Cyprianus, *Ep.*, 55, 21, 1, p. 280 [CCSL 3B]), práctica que era contraria al uso vigente en su tiempo: *nam et moechis a nobis paenitentiae tempus conceditur et pax datur* (Id., *Ep.*, 55, 20, 2, p. 279 –cf. 55, 26, 2, p. 289–).

⁸⁶ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 147. Nuestra presentación e interpretación de estas fuentes es, lógicamente, cronológica, pero también temática.

⁸⁷ Ver n. 56, 58 y 74.

⁸⁸ Ver n. 48 y 58.

regulares. En el mismo sentido apunta que el *nec in finem* aparezca en disposiciones que, con seguridad, no son preconstantinianas⁸⁹.

A diferencia de lo que sucede con el c. 1, el c. 59 –atinente al mismo delito– se muestra acorde con la permisividad nicena –y romana, a partir de Inocencio I– que cuaja en la *Gallia*, aunque no lo hace plenamente hasta el s. VI⁹⁰: así lo revelan tanto las consultas a los obispos romanos y sus respuestas como las decisiones conciliares⁹¹. En nuestro anterior artículo, ya señalamos que «a pesar de que la interdicción del c. 59 es más intolerante que la formulada en el c. 1 –cuyo texto prescinde del caso de los simples espectadores–, la sanción establecida en este último reviste, en cambio, mucha mayor severidad»⁹². De todo ello se colige, una vez más, el carácter compilatorio de la serie canonística, cuyas cronologías son –al igual que las procedencias– distintas y mucho más tardías que las postuladas tradicionalmente⁹³.

⁸⁹ Cf. n. 53. Ver Id., “Las sanciones”, p. 63-86. Ver n. 58.

⁹⁰ Ver n. 73.

⁹¹ A pesar de que aducimos tales testimonios con exhaustividad y precisión, M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 155, nos dice que «no se puede infravalorar las determinaciones de papas y, sobre todo, las de asambleas de obispos de una zona o región». Le recomendamos que siga nuestra metodología y que, en consecuencia, se aplique estas palabras a sí mismo.

⁹² J. Vilella, “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 102. M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 140, sostiene que tal afirmación se basa en un «falso supuesto» y no la cree acertada. S. Laeuchli, *Power and Sexuality. The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*, Philadelphia 1972, p. 12, ya se percató de que las diferencias no resultan de una relación racional entre crimen y castigo. El hecho de que la expresión *nec in finem* nunca figure en el grupo C evidencia que éste fue compilado o adaptado con posterioridad a los otros dos grandes conjuntos.

⁹³ Al pretender justificar –a partir de su severidad– la “antigüedad” del c. 1 –y de los demás con *nec in finem*–, M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 155 –cf. p. 147–, sólo puede aducir, por una parte, la alusión ciprianea –ver n. 85– a la negación de la comunión a los adúlteros que algunos obispos de su provincia habían practicado en el pasado –la cual ya era obsoleta durante el episcopado de Cipriano– y, por otra, las disposiciones del concilio I de Arlés –a las cuales ya nos hemos referido, ver n. 44–.

3. LOS TESTIMONIOS DE TERTULIANO Y DEL LIBRO XVI DEL CÓDICE TEODOSIANO

Siempre con el objetivo de ahondar en la comprensión y datación de los c. 1 y 59, también acudimos a las leyes relativas a la idolatría incluidas en el *Codex Theodosianus*. Antes de proceder a comparar estos dos cánones con las constituciones referidas a los sacrificios paganos que figuran en el gran catálogo legislativo imperial publicado por Teodosio II⁹⁴, nos detuvimos en las cronologías asignadas por la historiografía a un supuesto concilio iliberritano –cuyas formulaciones se han basado notablemente en las normas que prohíben prácticas gentiles–⁹⁵ y, además, cotejamos brevemente la eclesiología en relación con la idolatría pasiva que corresponde al Imperio precristiano con la atestiguada para la misma durante los *Christiana tempora*⁹⁶. Ha sido ésta la cuestión que, en dicho apartado, ha suscitado una mayor oposición de M. Sotomayor.

Cualquiera que haya leído el *De idololatria* de Tertuliano sabe que, en este alegato antiidolátrico⁹⁷, el cartaginés –quien ya era montanista cuando lo compuso– distingue muy claramente entre la idolatría activa y la idolatría inactiva, precisamente los dos tipos delictivos mencionados y equiparados en el c. 59. Fue ésta la razón que, en nuestra metodología analítico-comparativa, nos indujo a confrontar la redacción de este canon con el opúsculo tertuliano. En el pasaje que adujimos⁹⁸, expone: *utinam quidem nec uidere possimus quae facere nobis nefas est. Sed quoniam ita malus circumdedit saeculum idololatria, licebit adesse in quibusdam, quae nos homini, non idolo, officiosos habent*⁹⁹. De tales palabras y de lo indicado en el c. 59,

⁹⁴ J. Vilella, “Cánones pseudoiliberritanos”, p. 123-133.

⁹⁵ Id., “Cánones pseudoiliberritanos”, p. 118-121.

⁹⁶ Id., “Cánones pseudoiliberritanos”, p. 122-123.

⁹⁷ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 157, cita a B. Altaner –concretamente la traducción española de su *Patrologie*– en relación con el contenido del *De idololatria* de Tertuliano.

⁹⁸ J. Vilella, “Cánones pseudoiliberritanos”, p. 122. Se trata de Tertullianus, *De idol.*, 16-17, p. 1117-1118 [CCSL 2].

⁹⁹ Id., *De idol.*, 16, 4, p. 1117: “ojalá no podamos ver aquello que tenemos prohibido [un sacrificio], pero, puesto que la idolatría asedia de tal modo a este mundo perverso, se nos permite participar en ello por tener obligación a favor de alguna persona y no del ídolo”. M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 158, traduce –o interpreta– este pasaje así: «ojalá fuese posible no tener que ver tales cosas; pero

concluimos que «resulta a todas luces significativa la condescendencia del rigorista Tertuliano hacia los cristianos que participaban en sacrificios paganos (...) Tertuliano consideraba inevitable el hecho de que los cristianos de su tiempo participaran en ritos politeístas, al entender que, ante el omnipresente paganismo, no podía revestir gravedad la asistencia a sacrificios ni, por supuesto, su simple contemplación –algo castigado, en cambio, con diez años de penitencia en el c. 59–»¹⁰⁰.

Por su parte, M. Sotomayor se declara sorprendido ante nuestra constatación y asegura que «no es así (...) ninguna condescendencia con el que asiste al sacrificio. Es la misma actitud que la del canon 59 del concilio de Elvira, el cual prohíbe que ningún cristiano suba al Capitolio, como si fuera un pagano, para sacrificar, aunque después sólo asista como espectador; porque asistir al sacrificio por el sacrificio es hacerse reo del mismo pecado de idolatría»¹⁰¹. Además de tergiversar lo dicho por Tertuliano en la cita reproducida¹⁰², ahora M. Sotomayor modifica –acercándola a la nuestra– la interpretación del c. 59 que había dado anteriormente¹⁰³.

Si, como decimos, nos ceñimos a la idolatría pasiva¹⁰⁴, aparecen muy relevantes las diferencias entre la obra del cartaginés y el c. 59. La lectura

están tan rodeados de idolatría, que no tendrán más remedio que presenciar el sacrificio en casos, sin embargo, en los que el cristiano lo que hace no es mostrar su respeto al ídolo sino al hombre al que se lo debe». Al reproducir el texto latino –en la p. 158, n. 59–, escribe *quae facere nobis fas est* en lugar del correcto *quae facere nobis nefas est*, cambio que modifica completamente el sentido de esta frase, no recogida en su versión.

¹⁰⁰ J. Vilella, “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 122-123.

¹⁰¹ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 157. Sin embargo, tras declarar que Tertuliano no tiene «ninguna condescendencia con el que asiste al sacrificio» (p. 157), admite que, según el montanista, «cosa muy diferente es hacer solamente de acompañante de su superior, por el respeto y sumisión que le debe, y manteniendo una actitud totalmente pasiva con respecto al sacrificio que éste realice» (p. 157-158). Ver n. 18.

¹⁰² M. Sotomayor cita, exactamente, los mismos pasajes tertulianos que previamente ya habíamos aducido nosotros.

¹⁰³ Ver n. 14, 18 y 26.

¹⁰⁴ Evidentemente, Tertuliano también alude a la idolatría activa: es ésta la considerada en la frase *si propter sacrificium uocatus adsistam, ero particeps idololatriae* (Tertullianus, *De idol.*, 16, 4, p. 1117), reproducida asimismo por nuestro crítico para defender la intransigencia del montanista (M. Sotomayor, “Los

del *De idololatria* pone de manifiesto que su autor no se refiere únicamente –ni siquiera en primer lugar– a los esclavos, libertos u *officiales* obligados a estar en los sacrificios de sus superiores¹⁰⁵, sino a todos los cristianos en general. A principios del s. III, Tertuliano no sólo disculpa a los constreñidos por vínculos de dependencia, sino también a aquellos que, por ejemplo, presenciaban un sacrificio realizado durante una festividad o un acto social¹⁰⁶. La línea roja es fijada por el montanista sólo en la participación sacrificial activa; cuando quienes actuaban o tomaban la iniciativa eran cristianos, entonces sí existía idolatría: *sed si merum quis sacrificanti tradiderit, immo si uerbo quoque aliquo sacrificio necessario adiuerit, minister habebitur idololatriae. Huius regulae memores etiam magistratibus et potestatibus officium possumus reddere secundum patriarchas et ceteros maiores, qui regibus idololatrīs usque ad finem idololatriae apparuerunt*¹⁰⁷.

cánones 1 y 59”, p. 157). Esta oración no se refiere a *quae nos homini (...) officiosos habent*, sino al ídolo. En esta p. 157, escribe tanto *adsistam* como *assistam*.

¹⁰⁵ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 157, afirma: «el problema que se plantea Tertuliano en esta ocasión es completamente diferente del que se ocuparon los obispos en Iliberri (...) Tertuliano trata de la situación en que se encuentran aquellos cristianos que están bajo el mando o al servicio de autoridades, patronos o señores paganos a los que deben obediencia».

¹⁰⁶ *Nuptias quoque celebrari non magis deus prohibet quam nomen imponi. Sed his accommodantur sacrificia. Sim uocatus nec adsacrificii sit titulus officii, et operae meae expunctio quantum sibi licet* (Tertullianus, *De idol.*, 16, 3, p. 1117): “además Dios no prohíbe celebrar una boda en mayor grado que imponer un nombre, pero ambas cosas comportan sacrificios. Si estoy invitado y no tengo participación en el sacrificio, el límite de mi compromiso es el que a mí mismo me parezca”. Como señala R. Teja, “*Exterae*”, p. 206, «los sacrificios formaban parte de las fiestas cívicas y muchos cristianos no debían tener escrúpulos en mezclarse en ellas como un ciudadano más, aunque no compartiesen las creencias subyacentes».

¹⁰⁷ Tertullianus, *De idol.*, 17, 1, p. 1118: “ahora bien, aquel que ponga el vino puro a disposición del que sacrifica o, más aún, colabore con alguna palabra necesaria para el sacrificio, será considerado oficiante de la idolatría. Recordando esta regla, podemos cumplir con nuestra obligación (incluso ante magistrados y autoridades) conforme a los patriarcas y a los demás antepasados, que estuvieron al servicio de reyes idólatras hasta el lindar de la idolatría”.

En la compilación pseudoiliberitana ya han desaparecido las distinciones que preocupaban a Tertuliano¹⁰⁸. Su c. 59 penaliza tanto la idolatría activa como la pasiva, con la misma sanción y sin matices: ello sólo permite colegir que «la intransigencia de los c. 1 y 59 no puede ubicarse ni en un Imperio romano pagano ni en una sociedad donde el cristianismo todavía era débil y minoritario. Cuando el paganismo deja de tener el apoyo estatal y es objeto de represión –no sólo en el plano jurídico–, con la consiguiente mengua de su dimensión pública, se va endureciendo la condena eclesiástica de la idolatría, al igual que respecto a otras formas de disensión»¹⁰⁹. La dureza de los c. 1 y 59 encuentra, en cambio, parangón en preceptos disciplinarios que corresponden a finales del s. IV, caso del c. 39 del “concilio de Laodicea” o del c. 71 de los *Canones apostolorum*, totalmente soslayados por M. Sotomayor a pesar de que los citamos y reproducimos en el artículo dedicado a los dos cánones en contra de los sacrificios gentiles¹¹⁰.

Nuestro crítico también estima acorde con la tesitura expuesta por el montanista lo reflejado en el c. 41 de la serie pseudoiliberitana: «esta situación que describe Tertuliano, de estar rodeado de idolatría, no puede menos de recordarnos el canon 41 del concilio de Elvira, en el que se advierte a los fieles que prohíban la presencia de ídolos en sus casas, *en cuanto sea posible*. Y si no lo pueden prohibir, por miedo a la reacción violenta de sus siervos, que al menos ellos se mantengan puros (...) incomprensiblemente, este canon 41 lo incluye J. Vilella entre los cánones de Elvira que son “un claro exponente de una realidad muy posterior: no sólo se insertan bien en el Imperio cristiano sino que, además, revelan que, cuando fueron redactados, el paganismo ya estaba muy reprimido”»¹¹¹.

¹⁰⁸ Los distinguos propios del Imperio pagano siguen figurando en los textos normativos y canónicos de inicios del s. IV –caso del sínodo de Ancira–, sobre todo al contemplarse los casos de *lapsi* o *traditores*. Ver J. Vilella, “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 120, n. 98 –cf. p. 132, n. 157–. Nada parecido hallamos en la compilación estudiada.

¹⁰⁹ J. Vilella, “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 123.

¹¹⁰ Id., “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 123.

¹¹¹ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 158 [la cursiva aparece en el original]. Esta cita de nuestro colega no es plenamente literal.

Dispuestos consecutivamente, los c. 40¹¹² y 41¹¹³ van dirigidos a los fieles hacendados que todavía tenían paganos en sus *fundi* o en sus *domus*. En ambas directrices subyace la intención de preservar del contacto idolátrico tanto a los propietarios como –principalmente– a las personas que estaban sometidas a ellos: mediante la prohibición de percibir donaciones campestres ofrecidas a los ídolos y a través de la interdicción de tener simulacros en las casas¹¹⁴. Mientras Tertuliano lamentaba la indefensión de los esclavos ante sus amos gentiles, ahora los cristianos son *possessores* –aristócratas– que deben actuar ante sus *serui* paganos¹¹⁵. Un escenario tan distinto pone de

¹¹² *Prohiberi placuit ut, cum rationes suas accipiunt possessores, quicquid ad idolum datum fuerit, accepto non ferant; si post interdictum fecerint, per quinquennii spatia temporum a communione esse arcendos* (c. 40).

¹¹³ *Admoneri placuit fideles ut in quantum possunt prohibeant ne <serui> idola in domibus suis habeant. Si uero uim metuunt seruorum, uel se ipsos puros conseruent; si non fecerint, alieni ab ecclesia habeantur* (c. 41).

¹¹⁴ Ver J. Vilella, “Las sanciones”, p. 25-26.

¹¹⁵ Para la realidad histórica evidenciada en el c. 40 pseudoiliberitano, remitimos al clarificador estudio de R. Lizzi, “L’Église, les *domini*, les *païens rustici*: quelques stratégies pour la christianisation de l’Occident (IV^e-VI^e siècle)”, en *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris 2010, p. 77-113. Indica en la p. 95: «l’exercice d’une pression sur les *domini* pour qu’ils interviennent sur les habitudes culturelles de leurs subordonnés sembla, en effet, l’unique système adéquat capable de libérer les campagnes des vieux rituels (...) ainsi, paradoxalement, entre la fin du IV^e et le début du V^e siècle, on commença à évoquer la nécessité de christianiser les campagnes mais, à l’exception de cas isolés, le problème fut résolu par la tentative de susciter chez les *domini* qui résidaient en ville un sens de responsabilité vis-à-vis des comportements religieux de leur main-d’oeuvre». Escribe en las p. 100-101: «la *pollutio* concernait tous les propriétaires: le simple fait d’avoir eu *notitia* de cultes pratiqués par leurs esclaves ou leurs salariés les contaminait. S’ils résidaient en ville, loin des champs, c’étaient les produits des terres ensablées par les rites, entassés dans des entrepôts répugnants, qui les empoisonnaient. Gaudentius exhortait lui aussi les néophytes à s’abstenir d’ingérer ces produits réprouvés par le concile d’Elvire en tant qu’offrandes *ad idolum*». Y en la p. 105: «la stratégie de l’Église du V^e siècle qui consistait à déléguer le contrôle des pratiques rituelles de leurs ouvriers aux propriétaires, rendait moins compte des questions liées au manque de prêtres qu’il aurait été nécessaire de destiner à l’évangélisation des campagnes, que de la difficulté d’interférer dans un type de rapport établi entre *dominus* et *rustici* qui ne tolérât aucune ingérence». Cf. M. R. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge (Mass.) - London 2002, p. 178-219.

manifiesto «una Iglesia triunfante, poderosa y abiertamente apoyada por el poder secular, un encumbramiento que, como no podía ser de otro modo, entraña el declive del politeísmo tradicional»¹¹⁶.

Poco después de la estancia en África de los *comites* enviados por Honorio para la destrucción material del paganismo¹¹⁷ –año 399–, un concilio cartaginés –reunido el 16 de junio del 401– vuelve a pedir a los emperadores la demolición de las estatuas idolátricas; alega que todavía se seguían venerando ídolos en los ámbitos rurales, sobre todo en los *fundi* privados. Reza así su texto: *instant etiam aliae necessitates a religiosis imperatoribus postulandae: ut reliquias idolorum per omnem Africam iubeant penitus amputari –nam plerisque in locis maritimis atque possessionibus diuersis adhuc erroris istius iniquitas uiget– ut praecipiantur et ipsa deleri, et templa eorum, quae in agris uel in locis abditis constituta, nullo ornamento sunt, iubeantur omnimodo destrui*¹¹⁸. Reitera la petición el sínodo celebrado en Cartago durante el mes de septiembre de este año: *item placuit ab imperatoribus gloriosissimis peti, ut reliquiae idolatriae non solum in simulacris sed in quibuscumque locis uel lucis uel arboribus omnimodo deleantur*¹¹⁹.

¿Hubieran sido posibles tales resoluciones sinodales durante el Imperio pagano? Resulta clara la estrecha ligazón existente entre el marco legal secular y las instrucciones o disposiciones de las autoridades eclesiásticas. Como dijimos, los redactores de los c. 1 y 59 «sabían que la debilidad del paganismo les permitía prohibir drásticamente que los cristianos se mezclaran con los gentiles en sus prácticas sacrificiales: al respecto son significativos los testimonios facilitados –poco antes del 391– por dos paganos, el antioqueno Libanio y el africano Máximo»¹²⁰. A diferencia de lo que sucedía con el *De idololatria* tertuliano, en el *Codex Theodosianus* encontramos leyes que prohíben todas las actuaciones sacrificiales y

¹¹⁶ J. Vilella, “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 122. M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 158-159, sostiene: «la actitud ante la idolatría de estos dos cánones y, en general, la de los demás cánones iliberitanos que condenan con rigor los pecados considerados como graves, es la propia de los tiempos más antiguos».

¹¹⁷ Augustinus, *De ciu. Dei*, 18, 54, p. 655, l. 68-72 [CCSL 48]. Cf.: *Cons. Const.*, a. 399, p. 246 [MGH aa 9, *Chronica minora* 1]; Quoduultdeus, *De prom. et praed. Dei*, 3, 38, 41, p. 183, l. 25-28 [CCSL 60].

¹¹⁸ *Reg. eccl. Carthag. exc.* [VI, *not. de conc. Carthag.* (401)], c. 58, p. 196 [CCSL 149].

¹¹⁹ *Reg. eccl. Carthag. exc.* [VII, *not. de conc. Carthag.* (401)], c. 84, p. 205.

¹²⁰ J. Vilella, “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 131-132.

cualquier acceso a los viejos templos¹²¹. Evidentemente, «tales coincidencias no son casuales: nuestros cánones dependen de las leyes civiles –o de la realidad secular–, una legislación que los obispos reiteran o endurecen en su ámbito competencial»¹²².

Esta correlación se constata asimismo en otros cánones, por ejemplo en el c. 60, el cual comparte agrupación temática con el c. 59¹²³. Antes de los tiempos constantinianos no se documentan acciones agresivas de adeptos de Cristo en contra de los centros gentiles¹²⁴. Ya indicamos que «se sitúan durante los últimos años de Constancio II los primeros testimonios seguros relativos a las destrucciones de templos paganos realizadas por cristianos»¹²⁵. A causa de estos destrozos, algunos de ellos acabaron sufriendo represalias –incluso asesinatos– de sus oponentes religiosos, sobre todo bajo el reinado de Juliano¹²⁶. En definitiva, el contenido del c. 60 muestra que, cuando fue redactado, no constituía algo excepcional la destrucción de ídolos por seguidores del Galileo, quienes ya actuaban arrojados por la legislación antipagana entonces vigente, aunque en ocasiones padecieran la venganza de sus adversarios¹²⁷.

¹²¹ Ver Id., “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 123-133, con fuentes y bibliografía.

¹²² Id., “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 132.

¹²³ Ver n. 10.

¹²⁴ Además de lo indicado por Tertuliano –ver n. 99-100 y 106-107–, cf.: Orígenes, *C. Celsum*, 8, 38, p. 256-258 [SC 150]; 8, 41, p. 262-264; Cyprianus, *Ep.*, 81, 4, p. 630, l. 22-26 [CCSL 3C]. Augustinus, *Breu. coll. cum Donat.*, 25, p. 290, l. 18-22 [CCSL 149A], sólo se refiere a quienes, durante las persecuciones tetrárquicas, se presentaban voluntariamente para decir que ellos tenían las Escrituras.

¹²⁵ J. Vilella, “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 127, n. 129 –cf. p. 125, n. 118, para *Cod. Theod.*, 16, 10, 3 (342), 898 [ed. T. Mommsen, I, 2, Berlin 1905]–. Al respecto, ver C. Buenacasa, “La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)”, *Polis*, 9 (1997), p. 25-50.

¹²⁶ Cf.: Sozomenus, *Hist. eccl.*, 5, 15, 5, p. 214, l. 8-12 [GCS 50]; Gregorius Naz., *Orat.*, 4, 88, p. 220-222 [SC 309] –cf. asimismo: 89-91, p. 224-230; Sozomenus, *Hist. eccl.*, 5, 10, 9, p. 207, l. 22-25; Theodoretus, *Hist. eccl.*, 3, 7, 6-10, p. 183-185 [GCS 19]–; Socrates, *Hist. eccl.*, 3, 2, 7-10, p. 193-194 [GCS NF 1] –cf. Sozomenus, *Hist. eccl.*, 5, 7, 2-4, p. 202, l. 8-19–; Theodoretus, *Hist. eccl.*, 3, 7, 2-3, p. 182-183; Sozomenus, *Hist. eccl.*, 5, 9, 1-3, p. 204; 5, 4, 2, p. 197, l. 3-7; Socrates, *Hist. eccl.*, 3, 15, 1-2, p. 209 –cf. Sozomenus, *Hist. eccl.*, 5, 11, 1-3, p. 208-209–; Libanius, *Ep.*, 763, p. 688-689 [ed. R. Foerster, X, Leipzig 1921]; Id., *Ep.*, 819, p. 739-741 [*ibid.*]; Id., *Ep.*, 724, p. 649-650 [*ibid.*].

¹²⁷ Ver n. 126.

Como hemos comprobado, los testimonios del Imperio cristiano también permiten entender y datar razonablemente los c. 1 y 59. M. Sotomayor adolece de falta de rigor cuando –sin basarse en ningún texto antiguo ni en referencia bibliográfica alguna– dice que «tampoco es fácil comprender en qué puede fundarse J. Vilella para afirmar que los cánones 1 y 59 “no pueden corresponder a una sociedad en la cual prevalecía el paganismo”»¹²⁸. Aunque, para llegar a conclusiones válidas, el historiador deba estar muy atento a los datos concretos y a las diferencias existentes entre ellos, nuestro crítico sigue prefiriendo parapetarse tras un sesgado y supuesto criterio de autoridad antes que saltar a la palestra del rigor intelectual y de la polémica legítima¹²⁹. Declara «que dichos cánones encajan perfectamente en la época del Imperio pagano»¹³⁰ y está «lejos de aceptar que “para la correcta ubicación de los c. 1 y 59 resulta, pues, imprescindible acudir a las leyes antipaganas”»¹³¹.

Para él, carece de relevancia que la realidad evidenciada por el libro XVI del *Codex Theodosianus* coincida con la plasmada en estos dos enunciados. En cambio, para nosotros, es revelador el hecho de que Constancio II imponga «la condena capital a quienes *operam sacrificiis dare uel colere simulacra constiterit*» y «el cierre inmediato de los templos *omnibus locis adque urbibus uniuersis* y, además, la prohibición de acceder –*accessu uetito*– a ellos, para evitar la posibilidad de pecar –con expresa alusión a la interdicción general de sacrificar–, siendo también la pena de muerte la sanción impuesta»¹³². Igualmente significativo consideramos que las leyes de

¹²⁸ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 159, n. 65 –la frase que cita, aunque no literalmente, se halla en la p. 131 de nuestro artículo dedicado a estos preceptos–. Escribe en la misma página: «tampoco es fácil entender por qué la intolerancia de estos dos cánones “delata que cuando fueron elaborados ya existían leyes civiles que, en mayor o menor medida, restringían los sacrificios gentiles y el acceso a los templos paganos”».

¹²⁹ A pesar de los resultados de nuestra crítica textual, en sus publicaciones de 2008 –ver n. 4– siguen utilizando, una y otra vez, denominaciones como «las actas del concilio de Elvira» o «los cánones del concilio de Elvira» (ver J. Vilella - P.-E. Barreda, “¿Cánones?”, p. 295-296). A nosotros, en cambio, nos acusan de ser radicales –ver n. 6– cuando exponemos las deducciones que derivan del estudio llevado a cabo previamente.

¹³⁰ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 159.

¹³¹ Id., “Los cánones 1 y 59”, p. 159, n. 65.

¹³² J. Vilella, “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 125, donde citamos *Cod. Theod.*, 16, 10, 6 (356), p. 898 y 16, 10, 4 (356), p. 898 (= *Cod. Iust.*, 1, 11, 1 [356], p. 62

Juliano acerca de la tolerancia religiosa no fueran, al parecer, abolidas hasta el 370 –o el 368–, al implantar Valentiniano I y Valente el ordenamiento jurídico que, en relación con los templos y los sacrificios, existía bajo Constancio II¹³³. A este respecto, indicábamos: «como había sucedido durante los años previos al reinado de Juliano, la vuelta a la severidad por parte del poder imperial implicó, sin duda, una mayor intransigencia eclesiástica hacia la idolatría»¹³⁴.

Bajo Teodosio I –emperador que decreta la exclusividad del credo niceno–, esta dureza no sólo prosigue sino que se incrementa con sus leyes en contra de los sacrificios y de los templos¹³⁵, cuyo rigor mantendrá la posterior legislación imperial¹³⁶. De la evolución jurídica reflejada en la compilación del año 438, colegimos con nitidez que «los c. 1 y 59 no pueden corresponder ni a una sociedad en la cual prevalecía el paganismo ni, tampoco, a unas ciudades en las que ya se había afianzado con rotundidad el cristianismo niceno como única religión legal y tolerada: tanto en el primero como en el segundo de estos supuestos, sus disposiciones serían anacrónicas y estarían fuera de lugar»¹³⁷. La sanción estipulada y, asimismo, el delito –o el pecado– contemplado en los c. 1 y 59 se acomodan bien a un determinado período de la evolución político-religiosa del Imperio romano, cronología que, por lo demás, está en consonancia con la naturaleza no unitaria de la serie canonística pseudoiliberitana.

Ya expusimos que, en función del análisis efectuado de las prácticas penitenciales y de los testimonios legislativos, situamos a partir de mediados del s. IV los supuestos recogidos en los c. 1 y 59, cuyo *terminus post quem*

[ed. P. Krüger, II, Hildesheim 1989¹¹]). Cf.: Libanius, *Orat.*, 30, 7, p. 90-91 [ed. R. Foerster, III, Leipzig 1906]; Sozomenus, *Hist. eccl.*, 4, 10, 7, p. 151, l. 12-14. Ver E. Moreno, *La política legislativa de los sucesores de Constantino sobre los cultos tradicionales: Constantino II, Constante y Constancio II (337-361)*, Vitoria 2010 [Anejos de Veleia. Series minor, 27], p. 55-58.

¹³³ J. Vilella, “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 127, donde citamos *Cod. Theod.*, 16, 2, 18 (370?), p. 840-841. Cf. Libanius, *Orat.*, 30, 7, p. 91.

¹³⁴ J. Vilella, “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 128.

¹³⁵ Ver Id., “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 128-129, donde citamos: *Cod. Theod.*, 16, 10, 7 (381), p. 899; 16, 10, 8 (382), p. 899; 16, 10, 9 (385), p. 899 –cf. 9, 16, 11 (389), p. 463–; 16, 10, 10 (391), p. 899-900; 16, 10, 11 (391), p. 900; 16, 10, 12 (392), p. 900-901.

¹³⁶ Ver J. Vilella, “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 129-130, n. 143.

¹³⁷ Id., “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 131.

fijamos en la fase final del reinado de Constancio II¹³⁸. Los destinatarios de tales mandatos todavía podían asistir a sacrificios públicos realizados en los santuarios paganos de las ciudades, a pesar de que estos ritos ya fueran –o hubieran sido– objeto de restricciones por parte del poder secular. Obnubilado por su posicionamiento unitario, M. Sotomayor cae en un *falsum praesuppositum* cuando sostiene que, para explicar estos dos cánones, «el recurso a las leyes antipaganas de los emperadores cristianos carece de sentido»¹³⁹: a pesar de que los eclesiásticos –y concretamente los obispos– reprobaran desde siempre la idolatría¹⁴⁰, también se produjeron, en esta cuestión –como en tantas otras–, relevantes cambios en el s. IV, particularmente durante la fluctuante transición comprendida entre Constantino I y Teodosio I.

¹³⁸ Ver Id., “Cánones pseudoiliberitanos”, p. 132.

¹³⁹ M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 159.

¹⁴⁰ Nosotros nunca hemos dicho que fuera imposible que, antes de los emperadores cristianos, los obispos no pudieran «prohibir a sus fieles asistir a sacrificios paganos» (M. Sotomayor, “Los cánones 1 y 59”, p. 159-160), pero el historiador debe considerar ante todo las concretas realidades atestiguadas. Incurre también en una paradoja cuando afirma (p. 160) que el apoyo eclesiástico a la legislación imperial antipagana «nada tiene que ver con la prohibición a los cristianos, por parte de su jerarquía, de caer en la tentación de acudir al templo pagano a sacrificar». Resulta, precisamente, característico del Imperio romano no politeísta el hecho de que algunos puntos del ideario evangélico queden amparados en la legislación, con la potenciación de los mismos mediante esta poderosa herramienta.

RESUMEN:

En esta respuesta a M. Sotomayor, ratificamos los resultados que en 2005 publicamos sobre los c. 1 y 59 pseudoiliberritanos, fundamentados en el estudio analítico-comparativo de sus respectivos enunciados, sobre todo de los delitos contemplados y de las sanciones impuestas. Estos dos preceptos entraron en la compilación por vías distintas: ello explica que tales disposiciones, relativas a la realización de inmolaciones paganas en templos, penalicen el mismo pecado de modo muy distinto. Además de volver a precisar sus contenidos, nuestra exégesis continúa basada en los textos relativos a la comunión –la cual siempre es eucarística en la serie pseudoiliberritana–, en las prácticas penitenciales y en la idolatría –sobre todo en la pasiva, modalidad que el c. 59 equipara a la activa–. La redacción de los cánones considerados debe situarse a partir de mediados del s. IV: así se colige de contrastar sus estipulaciones con el acervo disciplinar y, asimismo, con los testimonios facilitados por Tertuliano y el libro XVI del Código teodosiano acerca de las actuaciones sacrificiales.

PALABRAS CLAVE:

cánones pseudoiliberritanos; estudio analítico-comparativo; enunciados; idolatría; comunión; cronología.

ABSTRACT:

In this reply to M. Sotomayor, we hereby state the results we published in 2005 about the 1st and 59th pseudo-Iliberritan canons, which are based on the analytical and comparative study of its corresponding statements, in particular where are presented the crimes and their corresponding sanctions. In this research there are either highlighted two precepts which entered in this compilation through different ways: this reason explains why the dispositions, related to the pagan sacrifices in the temple, penalize the same sin in a far different way. In addition to redefine its contents, our exegesis still follows basing itself on the texts about the communion –which is always eucharistic in the pseudo-Iliberritan series– in the penitential and the idolatrous practice –above all in the passive one, whose modality the canon 59 compares it to the active. The redaction of the canons considered in this research might be placed around the middle of the IVth century: in this way it could be inferred to contrast its stipulations with the disciplinary heritage, and, at the same time, the details provided by Tertullian and the XVI book of the Theodosian code about the sacrificial rituals.

KEY WORDS:

Pseudo-Iliberritans canons; analytical and comparative research; statements; idolatry; communion; chronology.